

# **MATRIMONIO Y DESIGNIO DE DIOS**

## **Anotaciones Exegéticas a Gen 2,4-25**

**SANTIAGO AUSIN**

La Catequesis que el Papa Juan Pablo II viene haciendo cada miércoles, tomando pie de las palabras del Génesis, nos ha estimulado a desarrollar las siguientes reflexiones.

De los dos relatos de la creación, contenidos en los primeros capítulos del Génesis, ambos igualmente inspirados y, por tanto igualmente importantes, nos centraremos en el relato yahwista. Por lo demás, esta narración tiene peculiaridades propias que mueven al exegeta a analizarlo con mayor interés.

### **CONSIDERACIONES PREVIAS**

Admitida la autenticidad mosaica del Pentateuco, sigue abierto el problema del redactor; y de cómo el redactor —no un mero compilador— utilizó las tradiciones previamente existentes y hasta qué punto las reelaboró para su finalidad teológica y didáctica.

Aceptan hoy los especialistas que Gen 2 pertenece a la tradición yahwista. La mayor dificultad, sin embargo, para aceptar una única fuente es, junto con algunos duplicados, la denominación de Dios con el nombre compuesto de Yahwéh-Elohim; aparece hasta veinte veces a lo largo de los capítulos 2-4 y nun-

ca más vuelve a utilizarlo el yahwista (en toda la Biblia únicamente aparece en Ex 9,30; 2Sam 7,22. 25; Ps 71,18). ¿Es eso señal de que se hallan recogidas dos tradiciones? Así han pensado algunos intérpretes<sup>1</sup>, aunque no faltan quienes opinan que con este nombre compuesto se quiere mostrar que Elohim, el Dios creador de la naturaleza física es idéntico a Yahwéh, Dios aparecido en el Sinaí para establecer con Moisés su pacto imperecedero, y juez implacable del orden moral<sup>2</sup>. En esta diversidad de opiniones difícilmente demostrables definitivamente, sigue siendo fundada la hipótesis de un único autor-redactor que ha empleado como elementos de expresión datos que le han llegado dentro de la tradición religiosa de Israel y que ha elaborado con una intención teológica determinada. Descubrir cuáles son en concreto esos elementos y cómo han llegado hasta el hagiógrafo es tarea ardua y, si no aparecen nuevos testimonios arqueológicos que lo avalen, será siempre conjetural y fluctuante.

Junto a este problema de composición está el de la explicación mítica de los primeros capítulos del Génesis. Cada día más se rechaza la hipótesis de que en el relato yahwista se han incorporado mitos orientales y, más concretamente, mitos cananeos<sup>3</sup>, porque en el texto bíblico se advierte una comprensión del

1. Quizás el primero en plantearse la duplicidad de autores fue K. BUDDE, *Die biblische Urgeschichte (Gen 1-12,5), untersucht*, Giessen 1883, aunque partiendo más bien de los dos árboles de la vida y del bien y del mal; lo mismo pensaba R. SMEND, *Die Erzählung des Hexatuch auf ihre Quellen untersucht*, Göttingen 1912. Mayor influjo ha tenido en la exégesis posterior H. GUNKEL, *Genesis*, Göttingen 1901 y 1966 que distinguía dos relatos previos mezclados por un redactor posterior (suelen denominarse a partir de él J yahwéh y J elohim (J' y J''). Otros autores como P. HUMBERT, *Etudes sur le récit du Paradis et de la chute dans la Genèse*, Neuchatel 1940; W. FUSS, *Die sogenannte Paradieserzählung*, Gütersloh 1968 y J. SCHARBERT, *Quellen und Redaktion in Gén 2,4b-4,16*, B.Z. 1974, siguen hablando de dos relatos originarios, aunque basados en los duplicados que piensan encontrar más que en los dos árboles. Otros autores recientes como O. EISSFELDT, *The Old Testament. An Introduction*, New York 1965, p. 191; G. FOHRER, *Introduction to the Old Testament*, London 1976, p. 159, encuentran en los primeros capítulos del Génesis, junto a las clásicas fuentes J,E,P otra que denominan "laica" (L), "nómada" (N) o "kenita" (K).

2. Cfr. E. A. SPEISER, *Genesis en The Anchor Bible*, Garden City 1964; J. ERRANDONEA, *Edén y Paraíso*, Madrid 1966; G. von RAD, *Das Erste Buch Mose*, Göttingen 1972.

3. En los intentos de comparar el relato del Génesis con los mitos de Guilgames, o de Enuma Elish, o de otros muchos, siempre se encuentran más diferencias que coincidencias. Sobre estos temas cfr. MIRCEA ELIADE, *Traité d'Histoire des Religions*, París 1953, y dentro del campo bíblico con amplísima bibliografía cfr. E. COTHENET, *Paradis*, en DBS, VI, cols. 1177-1220 y R. LARGEMENT, *Nouvel An*, en DBS, VI, cols. 556-597.

sentido de la existencia del hombre radicalmente distinta a la que reflejan los mitos. Pero, a la vez, admiten los intérpretes casi con unanimidad el carácter mítico de la narración si se entiende por tal la expresión literaria de la realidad con moldes arcaicos y simbólicos. Juan Pablo II alude a este carácter "mítico" de la narración bíblica con unas palabras dignas de ser transcritas:

*"El segundo relato de la creación del hombre (vinculado a la presentación tanto de la inocencia y felicidad originales, como a la primera caída) tiene un carácter diverso por su naturaleza. Aun no queriendo anticipar los detalles de esta narración —porque nos convendrá retornar a ellos en análisis ulteriores— debemos constatar que todo el texto, al formular la verdad sobre el hombre, nos sorprende con su profundidad típica, distinta de la del primer capítulo del Génesis. Se puede decir que es una profundidad de naturaleza sobre todo subjetiva y, por lo tanto, en cierto sentido, psicológica. El capítulo 2 del Génesis constituye, en cierto modo, la más antigua descripción registrada de la autocomprensión del hombre y, junto con el capítulo 3, es el primer testimonio de la conciencia humana. Con una reflexión profunda sobre este texto —a través de toda la forma arcaica de la narración, que manifiesta su primitivo carácter mítico— encontramos allí 'in nucleo' casi todos los elementos del análisis del hombre, a los que es tan sensible la antropología filosófica moderna y sobre todo la contemporánea. Se podría decir que el Génesis 2 presenta la creación del hombre especialmente en el aspecto de su subjetividad."*

Y en otra ocasión:

*"El segundo relato conserva, en su lenguaje y estilo, todas las características del texto yahvista. El modo de narrar concuerda con el modo de pensar y de expresarse de la época a la que pertenece el texto. Se puede decir, siguiendo la filosofía contemporánea de la religión y la del lenguaje, que se trata de un lenguaje mítico. Efectivamente, en este caso, el término 'mito' no designa un contenido fabuloso, sino sencillamente un modo arcaico de expresar un contenido más profundo. Sin dificultad alguna, bajo el estrato de la narración antigua, descubrimos ese contenido, totalmente maravilloso por lo que respecta a las cualidades y a la condensación de las verdades que allí se encierran"*<sup>4</sup>.

4. JUAN PABLO II, Audiencia General, 19-IX-79 y 7-XI-79.

Ni Gen 1 ni Gen 2 intentan presentar el orden cronológico objetivo de la creación, sino que en cada caso el hagiógrafo selecciona y presenta los hechos según un plan didáctico: así como el primer capítulo tiene unidad en sí mismo, el segundo sirve de introducción al capítulo tercero que culmina en la explicación de la humanidad caída y, en esperanza, redimida. Dicho con más claridad, el capítulo primero puede denominarse un relato de creación, el segundo un relato de antropología: el hombre es el objeto de toda la narración.

Sería anacrónico, por último, intentar descubrir en el relato de Gen 2 —también en el capítulo primero— una narración de acontecimientos similar a la de los libros modernos de historia. El autor humano, inspirado por Dios, encierra las verdades fundamentales en un ropaje literario peculiar. Quien lee la Biblia puede tener la tentación de subrayar la verdad contenida despreciando el modo de expresarla, o la de valorar en tal medida el aspecto literario que la verdad quede en penumbra. Es preciso valorar con igual ponderación la doctrina y el aspecto literario; en la medida que el intérprete sea capaz de adoptar las categorías del hagiógrafo estará en disposición de aproximarse más al contenido doctrinal de la Revelación<sup>5</sup>.

Muchos interrogantes se abren en el segundo relato de la creación a la vez que se insinúan las respuestas: el ser del hombre como criatura débil, contingente y con frecuencia incapaz de llevar a la práctica ideales grandes; el misterio de la vida y la fecundidad; el problema del dolor y, de modo más general, el mal físico y moral en el mundo; el trabajo y progreso; la unidad del género humano; las relaciones del hombre con Dios y con los seres creados, etc. Cada uno de estos temas dan suficiente materia para la abundante bibliografía que ha surgido, especialmente en estos últimos años<sup>6</sup>.

---

5. "Interpres Sacrae Scripturae, ut perspiciat, quid Ipse (Deus) nobiscum communicare voluerit, attende investigare debet, quid hagiographi reapse significare intenderint et eorum verbis manifestare Deo placuerit": *Dei Verbum*, n. 12.

6. Para una mayor bibliografía puede consultarse cualquier comentario al Génesis; también recoge un amplio aspecto bibliográfico, no sólo en el campo bíblico, el libro AA.VV., *El vínculo matrimonial, ¿divorcio o indisolubilidad?*, BAC, Madrid 1978. Cfr. también H. RENCKENS, *La Bible et Les Origines du Monde*, Tournai 1964 y *Así pensaba Israel*, Madrid 1960; J. de FRAINE, *La Biblia y el origen del Hombre*, Bilbao 1964; P. DACQUINO, *Lettura cristiana della Genesi*, T. Tenmano 1972.

Acotando mucho el ámbito de esta reflexión intentaremos estudiar, a partir del esquema literario que se descubre en el relato yahwista, la relación de Dios con el hombre y, encuadrado en este ámbito, las relaciones del hombre con los seres creados, particularmente la unión hombre-mujer en el matrimonio.

#### CARÁCTER PROFÉTICO Y SAPIENCIAL DEL RELATO

El relato yahwista es mucho más que una narración de acontecimientos ocurridos en los albores de la humanidad. Es también una respuesta —hecha bajo el carisma de la inspiración— a los problemas que se planteaba el israelita contemporáneo del hagiógrafo y que difieren poco de los que inciden en el hombre de nuestro tiempo. Es una enseñanza de lo que es el hombre y una interpelación ante determinadas concepciones y usos que se daban en Israel y que contradecían la verdad originaria. De ahí que haya muchos puntos de contacto entre nuestro texto y las enseñanzas proféticas<sup>7</sup>; no sólo porque los profetas pueden estar influenciados por este relato, sino porque el tronco de verdad de donde proceden ambos es el mismo, el ambiente religioso de Israel y, en último término, la misma Revelación.

También es innegable el carácter sapiencial de la narración<sup>8</sup>, en cuanto que está redactado como una reflexión sobre temas similares a los debatidos en círculos sapienciales de Israel. Pero ni las semejanzas proféticas ni las sapienciales agotan toda la riqueza literaria del relato<sup>9</sup>.

7. Ya San Juan Crisóstomo comentando estos capítulos se refiere a su carácter profético: "Ideo enim Deus cui tanta salutis nostrae cura, ad nostri eruditionem prophetarum linguam sic direxit": *In cap. II Genesis Homiliae*, 4, PG 53,103.

8. Cfr. A. M. DUBARLE, *Les Sages d'Israel*, col. "Lectio Divina", n. 1, París 1946; *Le péché originel dans l'Ecriture*, col. "Lectio Divina", n. 20, París 1958; J. COPPENS, *La connaissance du bien et du mal et le péché du paradis*, Leuven 1948.

9. L. ALONSO-SCHOEKEL, *Motivos sapienciales y de Alianza en Gen 2-3*, en "Biblica", XLIII (1962), pp. 295-315, después de un breve análisis del carácter sapiencial concluye (p. 304): "Esta presencia de elementos sapienciales no pueden explicar toda la realidad literaria de la narración, ni están todos los elementos característicos del género. Falta la alabanza de la sabiduría, ni el nombre clásico *hokma* se menciona; la ciencia bicornio del bien y del mal no es un ideal magnífico, sino que está ligada a una codicia, a una rebelión; sobre los géneros más típicamente sapienciales, *masal*, *m'āṣa*, *hida* predomina con mucho lo narrativo".

El propio Juan Pablo II insinúa el ámbito religioso y cultural en el que el hagiógrafo expone sus enseñanzas: la Alianza con Dios:

“El árbol de la ciencia del bien y del mal, como expresión y símbolo de la alianza con Dios, rota en el corazón del hombre, delimita y contrapone dos situaciones y dos estados diametralmente opuestos: el de la inocencia original y el del pecado original, y a la vez del estado pecaminoso hereditario en el hombre que deriva de dicho pecado”<sup>10</sup>.

Y en otra ocasión descubre el verdadero *status* del hombre, comentando el mandamiento del Paraíso:

“Este hombre, de quien dice el relato del capítulo primero que fue creado ‘a imagen de Dios’, se manifiesta en el segundo relato *como sujeto de la Alianza*, esto es, sujeto constituido como persona, constituido a medida de ‘*partner del Absoluto*’, en cuanto debe discernir y elegir conscientemente entre el bien y el mal, entre la vida y la muerte. Las palabras del primer mandamiento de Dios-Yahvé (Gén 2, 16-17) que habla directamente de la sumisión y dependencia del hombre-creatura de su Creador, revelan precisamente de modo indirecto este nivel de humanidad como sujeto de la Alianza y ‘*partner del Absoluto*’. *El hombre está solo: esto quiere decir que él, a través de la propia humanidad, a través de lo que él es, queda constituido al mismo tiempo en una relación única, exclusiva e irrepetible con Dios mismo*”<sup>11</sup>.

Ciertamente los relatos del Génesis están redactados en categorías de Alianza. Se ha minimizado en exceso el concepto de Alianza —*berit*— al alcanzar un mayor conocimiento de los pactos hititas, de modo que sólo se consideran episodios de Alianza en el A.T. aquellos en los que aparecen todos o la mayoría de los elementos de los pactos humanos<sup>12</sup>: preámbulo; prólogo histórico que describe las relaciones entre los pactantes; estipulaciones; invocación de testigos; maldiciones y bendiciones; conclusión, acompañada ordinariamente de un rito<sup>13</sup>. Este esquema de Alianza no es matemáticamente aplicable al relato yahwista del Génesis, pero lo esencial de la Alianza está presente.

10. JUAN PABLO II, Audiencia General, 26-IX-79.

11. JUAN PABLO II, Audiencia General, 24-X-79.

12. P. BEAUCHAMP, *Propositions de l'Alliance de l'Ancien Testament, comme structure centrale*, en “Rech. de Scien. Relig.”, 58 (1970) p. 16ss, aduce como textos más representativos Ex 19,3-8; 24,2-4a; Neh 9-10; Esd 9-10.

13. Sobre el concepto y significado de la Alianza la bibliografía es amplísima; cfr., entre otros, G. E. MENDENHALL, *Law and Comenat in Israel and*

## EL DESIGNIO DIVINO SOBRE EL HOMBRE

Todo el relato creación-caída-castigo-promesa que abarca los capítulos 2-3 del Génesis es, ante todo, un resumen de la Historia de la Salvación<sup>14</sup>. Es la iniciativa divina la que hace comprensibles cada uno de los acontecimientos narrados. En este sentido, es preciso profundizar en esa "relación única, exclusiva e irrepetible" del hombre con Dios, que menciona el Papa, para acceder también en profundidad a la relación del hombre con el resto de la creación y particularmente la relación hombre-mujer en el matrimonio.

Para mayor claridad expositiva abordamos en primer lugar el relato de la creación del hombre, el del Paraíso, y por último el de la formación de la mujer.

a. *Creación del hombre*

Dentro del llamado relato del Paraíso (Gen 2,4b-25) hay dos narraciones distintas: fuera (o antes) del Paraíso y dentro (en) el Paraíso. Fuera del Paraíso —en el supuesto de que la plantación del mismo no tenga una lógica temporal, sino literaria como modo de ilación de temas diversos— tiene lugar la formación del primer hombre.

Ya en una primera lectura se descubre que el hagiógrafo elabora la narración (4b-7) en base a tres elementos y la relación entre ellos: *Yahwéh-Elohim*, cuyo nombre aparece tres veces en tres versículos; *la tierra* en tres dimensiones diferentes: *'ereš*, la tierra en general en oposición a cielos (v. 4b), *'adāmāh*, tierra cultivable o cultivada; y *el hombre* (*'ādām*): v. 5.7. El protagonista es el hombre que "no existía para trabajar" (*'ayin l'ʿboḏ*) (v. 5) y llega a existir como ser viviente (*wayʿhī ha'ādām l'nephes hayāh*) (v. 7). Ahora bien, en su existencia es un ser relacional: con la *'adāmāh*, de donde ha sido tomado —etimología popular como elemento literario frecuente en la Biblia<sup>15</sup>— y con

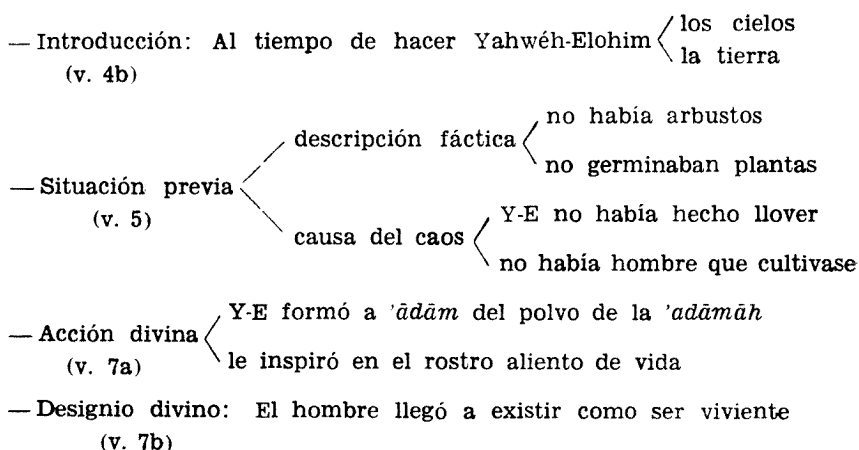
*the Ancient Near East*, Pittsburgh 1955; J. L'HOUE, *La Morale de l'Alliance de l'A.T.*, París 1966.

14. L. ALONSO-SCHOEKEL, l. c., p. 309; A. MORENO, *La exégesis de Génesis 2,4b-3,24*, en "Teología y Vida", XIX (1978), pp. 259-278.

15. Todavía no se ha llegado a una etimología convincente del nombre de Adán: se sugiere el sumerio ADDA-MU = padre del hombre; el verbo babilónico *adāmu* = producir, engendrar; el árabe *adama* = unir; el sabeo *adam* = siervo. De cualquier manera lo cierto es que el yahwista utiliza sin mayor

*Yahwéh-Elohim*, a quien debe su ser (El lo modeló: *yašar*) y su modo de ser (ser viviente, *nepheš*, *ḥayāh*). Sin duda hay un fondo similar a la expresión más teológica que nos presenta 1,27: "Creó Dios al hombre a imagen suya, a imagen de Dios los creó", pero en el capítulo segundo el dato está revestido con detalles que ponen en juego la imaginación del lector; la doctrina es la misma —el hombre debe su ser a Dios—, pero el entorno literario es diferente. Detengámonos en este aspecto literario:

El hagiógrafo parece tener un esquema redaccional: lo importante es la acción de Dios: "Formó al hombre del polvo de la 'ādāmāh" (v. 7). Previa a esta acción se describe una situación ambiental que, en este caso, podríamos denominar de caos: no había arbustos, no había plantas, no hacía llover Yahwéh-Elohim, no había hombre. Y, como consecuencia directa de la acción de Dios, aparece un designio divino<sup>16</sup>. Si a esto añadimos el carácter binario de las expresiones, común a la literatura semita, tendremos el esquema completo:



En este esquema se entrecruzan dos ideas fundamentales: la relación del hombre con Dios y la relación del hombre con la tierra. La primera es esencial y, de alguna forma, determina la segunda: el hombre se une a la tierra porque Dios lo formó a

profundización filológica la etimología popular 'adam-'adamah. Cfr. J. PIROT, *Adam*, en DBS, I, col. 87; P. E. TESTA, *Genesi*, en *La Sacra Bibbia*, Marietti, Roma 1969, p. 280.

16. Utilizamos este término que sería traducción del 'esah divino de Job 38,2, porque abarca el concepto de providencia, decreto, mandato, voluntad divina. Cfr. J. LÉVÉCQUE, *Job et son Dieu. Essai d'exégèse et de théologie biblique*, J. Gabalda, Paris 1970, pp. 510-513.



partir de ella y a ella volverá cuando Dios lo determine ("hasta que vuelvas a la tierra, pues de ella has sido tomado —*lāqāh*—, ya que polvo —*‘epher*— eres y al polvo volverás" Gen 3,19). Ahora bien, esa condición de ser terrenal (ser del polvo) será, a la vez, constitutivo de la relación con Dios. Siempre que los profetas o los sapienciales recuerdan la condición contingente del hombre<sup>17</sup> es para poner de manifiesto la especial predilección de Dios por el hombre. Es decir, el hombre sólo depende de Dios y para que lo tenga presente con absoluta claridad, no olvide que viene de la tierra.

La "definición" del hombre como *ser viviente* es consecuencia de la acción divina. Es una definición sapiencial basada en la experiencia del ser del hombre, pero en el relato está presentada como expresión del querer de Dios. Este "designio", por depender de una acción exclusivamente divina —acción que es don— no se resuelve en un mandamiento, sino en una realidad, en un efecto necesario, dicho en categorías escolásticas: siempre será el hombre "ser viviente", y este hecho de "ser viviente" será de continuo el resello de su dependencia de Dios.

#### b. *El hombre en el Paraíso*

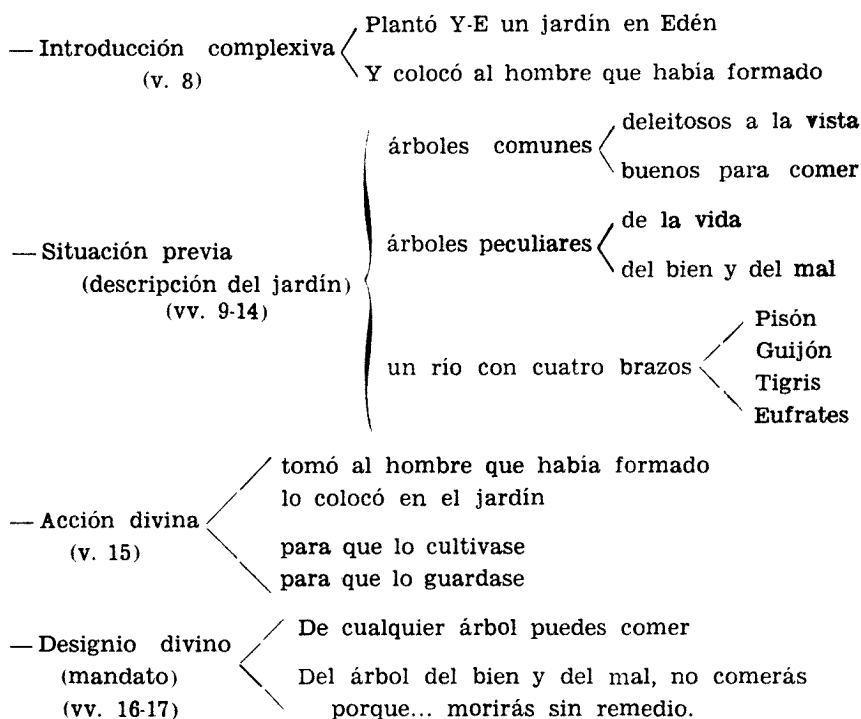
Antes de pasar adelante, nos detendremos brevemente en el relato del Paraíso para que, al descubrir las semejanzas y divergencias literarias con la formación del hombre y de la mujer, queden más claros los contenidos.

El Paraíso aparece en el Génesis, al igual que en algunos mitos orientales, como un lugar donde todos los elementos cooperan a que la vida allí resulte tan placentera que sea semejante a la de Dios<sup>18</sup>; hay fuentes, ríos, vegetación y, sobre todo, el árbol de la vida; pero en Génesis no es el "jardín de Dios", sino un lugar privilegiado hecho para el hombre. El esquema es similar a la perícopa anterior con algunas variantes. Empieza con una intro-

17. La fragilidad humana patentiza más su dependencia de Dios: "Como está el barro en la mano del alfarero, así estáis vosotros en mi mano, casa de Israel" (Jer 18,6). Cfr. Is 29,16; Job 4,17-19; 33,4-6; y en el N.T. Rom 9,20.

18. El término hebreo *gan*, jardín suele traducirse por Paraíso (en griego *parádeisos*, del persa *pairi-daeza*): los persas daban este nombre a los jardines cerrados de los soberanos; allí la abundancia de agua aseguraba la fertilidad tan apreciada en Oriente. En lugares similares en los que no faltaba "el árbol de la vida" habitaban y se solazaban los dioses. Cfr. E. COTHENET, *Paradis*, en DBS, VI, cols. 1180-1181.

ducción complexiva: “Plantó Yahwéh-Elohim un jardín en Edén y allí puso al hombre” (v. 8). Dos elementos que va a desarrollar después, de modo que la primera acción divina (la plantación del jardín) está descrita como la situación previa para la segunda acción mucho más subrayada (la colocación del hombre allí, v. 15). El designio divino, por estar basado en la cooperación del hombre —que ha de cultivar y guardar el jardín— se concreta en un mandamiento moral, eso sí severo, formulado en forma apodíctica. El esquema es el siguiente:



En este caso la situación previa, fruto de la intervención de Dios, no es de caos y desastre, sino óptima, pero preparatoria para engrandecer la acción divina primordial. Esta intervención divina de colocar al hombre en el jardín se completa con una intención que coincide con la respuesta que tiene que dar el hombre, cuidar y cultivar el jardín. Nótese que no es un mandato, sino un elemento constitutivo del hombre que viene a completar la “definición” del relato precedente: “ser viviente, servidor y cultivador”<sup>19</sup>. Por otra parte, el mismo hecho de ser cultivador

19. Nótese el alcance del verbo *abad*, servir, utilizado en el texto, de don-

pone de manifiesto la relación del hombre con la creación: al cultivarla, la domina, la hace progresar<sup>20</sup>. Pero, ante todo, esa relación con las cosas creadas es un subrayado de su relación con Dios; el hombre está al frente de la creación porque Dios se la ha concedido como don.

El mandamiento en su redacción binaria, parte positiva, parte negativa, está explicitado como tal mandamiento, es decir, no pertenece a la constitución natural del hombre; puede y de hecho será conculcado. Después de la transgresión el hombre continuará siendo "cultivador", pero ya no del jardín (perdiendo todo aquello que en el jardín se simboliza), sino de la *'adāmāh*, que además quedará maldita por su pecado (Gen 3,17).

### c. Formación de la mujer

La formación de la mujer (Gen 2,18-24) está descrita con un esquema semejante:

- Introducción complexiva (v. 18) {
  - "No es bueno que el hombre esté solo
  - le voy a hacer una ayuda semejante"
- Situación previa (soledad de Adán) (vv. 19-20) {
  - Adán impone el nombre a los animales
  - "Adán no encontró una ayuda semejante"
- Acción divina {
  - Y-E formó (del hombre) a la mujer.
  - "La presentó al varón" (vv. 21-22)
  - "Esta es carne de mi carne y hueso de mis huesos"
  - "Se llamará *išša* porque ha sido tomada del *iš*"
- Designio divino (v. 24) {
  - "Por eso dejará el varón a su padre y a su madre
  - se unirá a su mujer y serán una sola carne".

La introducción complexiva, en tono de soliloquio<sup>21</sup>, comprende, como en el relato del Paraíso, la situación previa y la inten-

de se deriva *ebed*, siervo, con tantas resonancias teológicas hasta culminar en el "Siervo de Yahweh" de Isaías.

20. El verbo *samār* significa el cuidado solícito de una persona (2Sam 18, 12), de una ciudad (2Sam 11,16), del Arca (1Sam 7,1). Pero frecuentemente tiene carácter moral: guardar los caminos del Señor (Idc 2,22; Ps 18,22), los mandamientos, promesas y votos (Gen 17,9). Incluso llega a significar dar culto a Dios (Os 4,10). Es decir el trabajo que es algo natural, es también obligación moral del hombre.

21. Es frecuente encontrar en la Biblia y particularmente en el Génesis (en textos pertenecientes a las cuatro tradiciones clásicas) soliloquios simila-

ción de crear un nuevo ser. La situación previa, soledad del hombre, se amplía con la creación de los animales<sup>22</sup>, para terminar con la misma frase del v. 18 —la ayuda semejante—, que expresa una situación relacional aunque con formulación negativa: Adán impone el nombre a todos los animales, e.e. conoce su naturaleza<sup>23</sup>, comprende que le harán compañía, pues de alguna manera tienen el mismo origen natural y el mismo destino, la tierra<sup>24</sup>, pero no son una ayuda semejante a él<sup>25</sup>. Nótese que esta ayuda no puede reducirse a las relaciones sexuales, aunque menos aún deben excluirse. Habla aquí el texto yahwista de la complementariedad que se prestan los esposos, que podríamos denominar marital, mucho más importante de la que pueden prestarse dos amigos<sup>26</sup>. Se vislumbra además un cierto carácter polémico en el relato: Israel que vive en un medio pagano donde con fre-

---

res, v. gr. Gen 1,26; 3,22; 6,3; 8,21s; 11,6s; 18,20s. Cfr. MACKENZIE, *The Divine Soliloquies in Genesis*, en "Catholic Biblical Quarterly", 17 (1955), pp. 277-286.

22. Como índice del carácter significativo de todo el relato cabe señalar que no se menciona la creación de los peces ya que no vivían junto al habitante de las estepas mesopotámicas. No intenta el hagiógrafo descubrir el origen de todos los seres, sino de aquéllos que más fácilmente le ayudan a vislumbrar el origen del hombre. Cfr. H. RENCKENS, *La Bible et les Origines du Monde*, Tournai 1964, p. 148.

23. La imposición del nombre significa frecuentemente —en la Biblia— dominio sobre aquello que se nombre; ésta es la razón de que muchos autores hayan interpretado la imposición del nombre a Eva como un dictamen bíblico de la inferioridad de la mujer respecto al varón hasta llegar a frases tan radicales como la de Flavio Josefo: "La mujer según la Ley es inferior al hombre en todo" (*Contra Apion*, 2,24,201). En la mentalidad semita el nombre significa ante todo la realidad de la cosa nombrada (o la misión de la persona); imponer el nombre supone que se conoce esa realidad íntimamente o que se indica su *munus*, no siempre que se tiene dominio sobre lo nombrado.

24. Los animales también son modelados a partir de la 'adāmāh, bien que el hombre tiene su origen en el "polvo". El hagiógrafo expresa así el dato experiencial de que animales y hombres tienen el mismo destino en la corrupción; pero esta semejanza, por contraste, le va a servir para subrayar que el hombre es distinto y peculiar, porque es el único ser que ha recibido el "aliento de vida"; la mujer, tomada del costado vital del varón tiene idéntica naturaleza (de nuevo el recurso literario de la etimología popular *Is-isša*).

25. El significado de 'ezer (ayuda) avala nuestra tesis de que todo el relato está construido con categorías de Alianza. De las 21 veces que aparece en la Biblia, 15 significa el socorro que Dios presta a su pueblo; ¿no es esto un indicio de que la relación varón-mujer es un reflejo de la relación Dios-hombre? Cfr. M. de MERODE, *Une aide que lui correspond*, en "Revue Theologique de Louvain", VIII (1977), pp. 329-352, especialmente p. 332.

26. "Aut si ad hoc adiutorium gignendi filios non est fact mulier viro, ad quod ergo adiutorium facta est? (...) Non invenio ad quod adiutorium facta sit mulier viro, si pariendi causa subtrahitur": SAN AGUSTÍN, *De Genesi ad litteram*, 5,9, PL 34,396.

cuencia los animales son divinizados, debe comprender bien que ningún animal es superior al hombre ni lo ha sido jamás; darles culto es una aberración.

La acción divina en la formación de la mujer viene narrada con amplitud. Sin detenernos en cada uno de los detalles significativos de la descripción<sup>27</sup>, fijemos la atención en el hecho primordial: "Yahwéh-Elohim forma una mujer, se la presenta al hombre y el hombre exclama: ésta sí que es carne de mi carne y hueso de mis huesos; ésta se llamará mujer porque del varón ha sido tomada" (vv. 22-23).

De nuevo el estilo binario del autor nos conduce a contemplar la acción de Dios y la re-acción del hombre: Dios forma a la mujer y la conduce al hombre. La iniciativa divina que es exclusiva al formarla, pues el hombre está dormido<sup>28</sup>, es igualmente

27. Mucho se ha debatido en los primeros años de este siglo acerca del valor de cada detalle de este relato, especialmente a partir del decreto de la P.C.B. de 30-VI-1909, que coloca entre los hechos que atañen a los fundamentos de la religión cristiana *formatio primae mulieris ex primo homine* (DS 3514). Hoy están de acuerdo los intérpretes en valorar los detalles como expresión literaria de unos datos de experiencia y de fe. La Biblia enseña tales hechos, pero no cómo se realizaron.

28. Recogemos un texto de Juan Pablo II que descubre en este sueño de Adán la exclusividad de la acción divina en la formación de la mujer:

"Efectivamente, nos encontramos por primera vez en Gén 2,23 con la distinción *is-'issah*. Quizá, pues, la *analogía del sueño* indica aquí no tanto un pasar de la conciencia a la subconsciencia, cuanto un retorno específico al no-ser (el sueño comporta un componente de aniquilamiento de la existencia consciente del hombre), o sea, al momento antecedente a la creación, a fin de que, desde él, por iniciativa creadora de Dios, el "hombre" solitario pueda surgir de nuevo en su doble unidad de varón y mujer".

Y en la nota correspondiente:

"'Sopor' (*tardemah*) es el término que aparece en la Sagrada Escritura, cuando durante el sueño o directamente después del sueño deben suceder acontecimientos extraordinarios (cfr. Gén 15,12; 1 Sam 26,12; Is 29,10; Job 4,13; 33,15). Los Setenta traducen *tardemah* por *ékstasis* (un éxtasis).

En el Pentateuco *tardemah* aparece también una sola vez en un contexto misterioso: Abraham, por el mandato de Dios, preparó un sacrificio de animales, ahuyentando de ellos a las aves rapaces. 'Cuando ya estaba el sol, para ponerse, cayó un sopor sobre Abraham, y fue presa de gran terror, y le envolvió densa niebla' (Gén 15,12). Entonces precisamente comienza Dios a hablar y realiza con él una alianza, que es la cumbre de la revelación hecha a Abraham.

Esta escena se parece en cierto modo a la del huerto de Getsemaní: Jesús 'comenzó a sentir temor y angustia' (Mc 14,33) y encontró a los Apóstoles 'adormilados por la tristeza' (Lc 22,45).

El autor bíblico admite en el primer hombre un cierto sentido de carencia y soledad ('no es bueno que el hombre esté solo'; 'no encontró una ayuda semejante a él'), y aun casi de miedo. Quizá este estado provoca 'un sueño causado por la tristeza', o quizá, como en el caso de Abraham 'por un oscuro

exclusiva a presentársela: no es el hombre quien la elige entre los múltiples seres existentes o posibles, sino Dios quien se la da, una vez formada.

La re-acción del hombre es asimismo doble: reconoce que es igual a sí mismo y le impone el nombre. El varón no añade nada a la acción de Dios, como no añadió a la creación de los animales; únicamente acepta la iniciativa divina; Dios ofrece el don, el hombre lo recibe. De este modo la relación varón-mujer queda enmarcada en la relación más amplia Dios-hombre, relación que no es únicamente ejemplar, sino que de algún modo la produce.

Viene, por último, el v. 24, que nosotros consideramos como "designio divino" siguiendo el esquema literario que venimos descubriendo: "Por eso abandonará el varón a su padre y a su madre y se unirá a su mujer y vendrán a ser una sola carne".

Ahora bien, este "designio divino" ¿es un mandamiento o expresión de algo experiencial y, por tanto, constitutivo del hombre, como lo era en los relatos anteriores el ser viviente o el ser trabajador?<sup>29</sup>.

En primer lugar, la partícula "por tanto" (*al-khen*) indica una consecuencia de lo que se ha dicho previamente; es decir, porque la mujer ha sido tomada del varón, *por eso* éste abandonará a su padre y a su madre y se unirá a ella<sup>30</sup>; de donde resulta que

---

*terror* de no-ser; como en el umbral de la obra de la creación: 'La tierra estaba confusa y vacía y las tinieblas cubrían la haz del abismo' (*Gén* 1,2).

En todo caso, según los dos textos en que el Pentateuco, o mejor, el libro del Génesis habla del sueño profundo (*tardemak*) tiene lugar una acción divina especial, es decir, una "alianza" cargada de consecuencias para toda la historia de la salvación: Adán da comienzo al género humano, Abraham al Pueblo elegido." Audiencia General, 7-XI-1979.

29. Juan Pablo II, en la primera catequesis dedicada a glosar estos relatos del Génesis va apuntaba una solución a este interrogante:

"Citando estas palabras casi 'in extenso', por completo, Cristo les da un significado normativo todavía más explícito (dado que podría ser hipotético que en el libro del *Génesis* sonaran como afirmaciones de hecho: 'dejará... se unirá... vendrán a ser una sola carne'). El significado normativo es admisible en cuanto que Cristo no se limita sólo a la cita misma, sino que añade: 'De manera que ya no son dos, sino una sola carne. Por tanto, lo que Dios unió no lo separe el hombre'. Ese 'no lo separe' es determinante. A la luz de esta palabra de Cristo, el *Génesis* 2,24 enuncia el principio de la unidad e indisolubilidad del matrimonio como el contenido mismo de la Palabra de Dios, expresada en la revelación más antigua." Audiencia General, 5-IX-1979.

30. Hay ciertas semejanzas de este relato con los mitos semitas y hasta con las cosmogonías griegas, (v. gr. el sueño de Platón de Aristófanes), que hablaban de los primitivos andróginos que Dios había separado en varón y

el relato de la formación de la mujer viene a ser una explicación mítica del hecho experimental de la atracción de sexos, del matrimonio y de la familia, como el de la formación del hombre lo es del dato experimental de "ser viviente".

La misma estructura literaria que venimos comprobando lo confirma. Puesto que este designio divino deriva de la formación de la mujer que es acción exclusiva de Dios, no es un mandato sino un efecto constitutivo del ser del hombre. El hombre es un ser esponsalicio lo mismo que es un ser viviente. La "definición" antropológica queda así completa: el hombre es un "ser viviente, cultivador, esponsalicio"<sup>31</sup>.

Un último interrogante abre esta perícopa: si el matrimonio es un designio divino, ¿lo es igualmente la unidad y la indisolubilidad?

En principio cabría pensar que el texto yahwista, testigo de los matrimonios poligámicos de los patriarcas y de la permisión del divorcio no se plantea el problema<sup>32</sup>. Pero el contexto es claro: Habiendo una sola pareja, el matrimonio debe ser monógamo; por otra parte, lo mismo que menciona al padre y a la madre<sup>33</sup>

---

mujer y que debían tender a la unión de nuevo. Pero las diferencias son mayores que las semejanzas.

31. Juan Pablo II, comentando este carácter esponsalicio de la persona humana, enseña que se pone de manifiesto tanto en el matrimonio como en el celibato: "Este significado 'esponsalicio' del cuerpo humano se puede comprender solamente en el contexto de la persona. El cuerpo tiene su significado 'esponsalicio' porque el hombre-persona es una criatura que Dios ha querido por sí misma y que, al mismo tiempo, no puede encontrar su plenitud si no es mediante el don de sí.

Si Cristo ha revelado al hombre y a la mujer, por encima de la vocación al matrimonio, otra vocación —la de renunciar al matrimonio por el Reino de los cielos—, con esta vocación ha puesto de relieve la misma verdad sobre la persona humana. Si un varón o una mujer son capaces de darse en don por el Reino de los cielos, esto es prueba a su vez (y quizás aún más) que existe la libertad del don en el cuerpo humano. Quiere decir que este cuerpo posee un pleno significado 'esponsalicio'." Audiencia General, 16-I-1980.

32. Nos parece totalmente sin fundamento la hipótesis de que "una carne" significa un clan, una familia en la que cabe la poligamia y el divorcio, con tal de que permanezca el tronco principal. Es cierto que la fórmula "carne de mi carne y hueso de mis huesos" es usual para expresar un parentesco amplio (Gen 29,14) o la simple pertenencia al mismo pueblo (Jud 9,2), pero el contexto fuerza a interpretarlo como lazo conyugal y no sólo familiar amplio. El mismo término "unirse" —*dabāq*— implica el efecto marital (cfr. Ruth 1,14; Gen 34,3).

33. La mención de la madre nos parece suficiente para desautorizar la opinión de quienes piensan que este versículo no es sino preparación del relato de la caída: el hombre abandonará a su Padre (Dios) para unirse a su mujer. Se basan esos autores en que el yahwista era testigo de las idola-

para constatar un hecho de experiencia, en caso de aceptar la poligamia o el divorcio, debería haber mencionado también a las sucesivas esposas; en este caso el argumento de silencio avala la indisolubilidad y la unicidad del matrimonio.

Los profetas así lo interpretaron, llegando a proferir frases tan tajantes como la de Malaquías: “Yo odio el repudio, dice Yahwéh Sebaot” (Mal 2,16; cfr. Is 61,10; Jer 2,2; Ez 16,2; Os 2, 12). En muchos de estos textos la idolatría está denunciada en términos de matrimonio poligámico. Los mismos rabinos divorcistas no dudaban de que originariamente el matrimonio era monogámico e indisoluble, y a él debían someterse los gentiles, obligados a esta ley como a todas las demás leyes noáquicas. Sólo los judíos, interpretando erróneamente Dt 24,1, se consideraban exentos por privilegio divino y defendían que podían repudiar a sus mujeres por cualquier causa (escuela de Hillel), o al menos en caso de adulterio (escuela de Shammai) <sup>34</sup>.

Como conclusión de estas reflexiones señalemos nuevamente el estilo concéntrico de todo el relato yahwista: cada unidad literaria es como una célula, con vida propia, pero insertada en un organismo superior del cual depende. La relación nuclear Dios-hombre, única y permanente, no es sólo ejemplar de las demás relaciones del hombre con los seres creados, con los animales, entre varón y mujer, sino que, de alguna manera, es el origen de esas relaciones; y, a la vez éstas presencian y hacen patente aquella primitiva iniciativa de amor de Dios al hombre.

Ahora bien, la relación del hombre con los seres inanimados y con los animales es sólo un pálido reflejo de la relación con Dios; en cambio, la unión marido-mujer es el máximo exponente de la unión de Dios con el hombre. Con la misma fuerza que el “ser viviente” reclama al Autor de la vida, la unión marido-mujer refleja el comportamiento de Dios con el hombre.

Así se entiende que en el A.T. la incidencia de Dios en la historia del pueblo de Israel —la Alianza— esté tantas veces descrita en términos esponsalicios. Y que en el N.T. donde la unión de Dios con el hombre culmina en la Encarnación y en la relación Cristo-Iglesia, sean ambas realidades el paradigma más perfecto del matrimonio cristiano.

---

trías de Salomón (1 Reg 11,4) y Roboán (2 Chr 11,23), inducidos por sus mujeres.

34. Cfr. J. BONSIRVEN, *Le divorce dans le Nouveau Testament*, Tournai-Paris 1948; A. Díez MACHO, *Matrimonio y divorcio en la Biblia*, Barcelona 1978.